Originalveröffentlichung in: Le temple, lieu du conflit. Actes du colloque de Cartigny 1988. Centre d'Etude du Proche-Orient Ancien (CEPOA), Cahier 7, Leuven 1994, S. 13-34

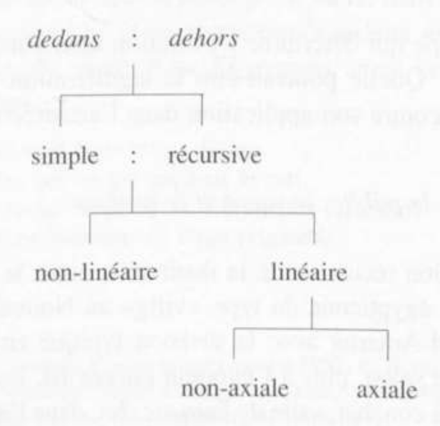
LE TEMPLE ÉGYPTIEN ET LA DISTINCTION ENTRE LE *DEDANS* ET LE *DEHORS*

Jan ASSMANN

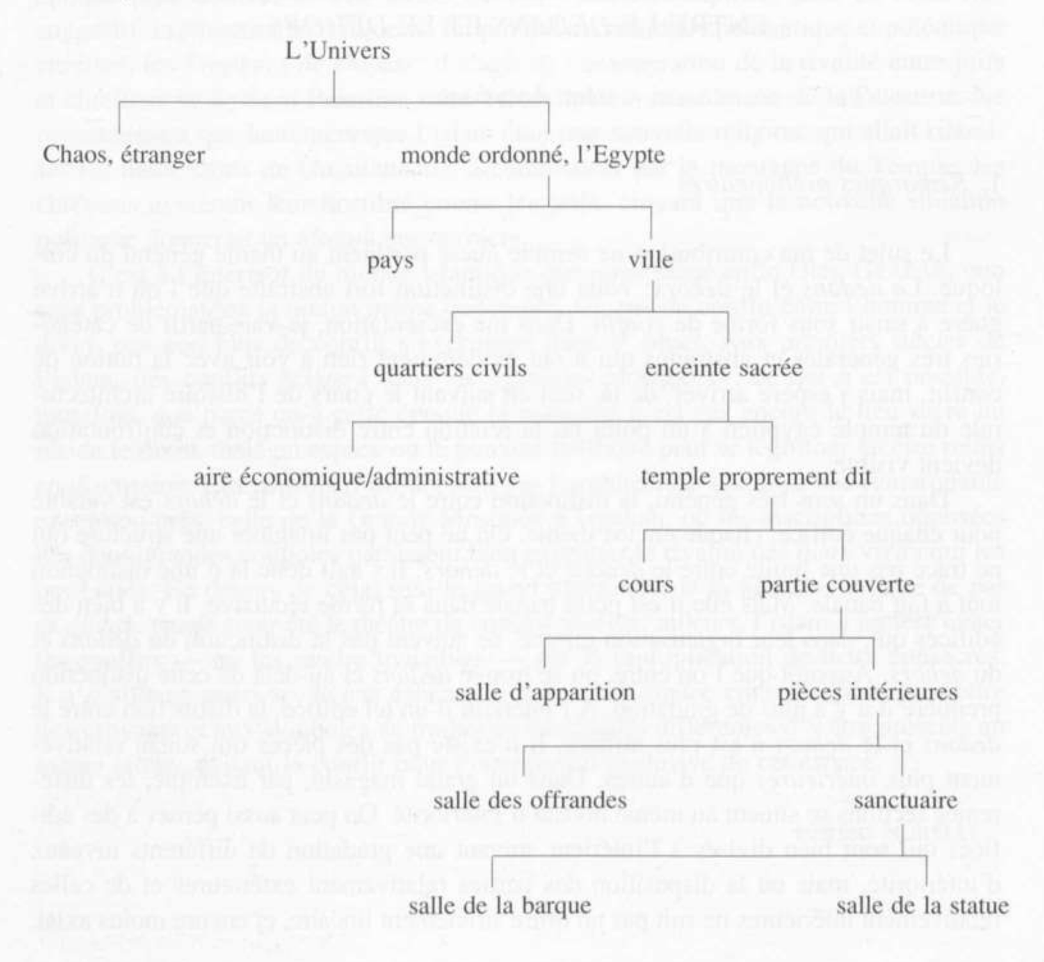
1. *Remarques préliminaires*

Le sujet de ma contribution ne semble guère pertinent au thème général du colloque. Le *dedans* et le *dehors*: voilà une distinction fort abstraite que l'on n'arrive guère à saisir sous forme de *conflit*. Dans ma présentation, je vais partir de catégories très générales et abstraites qui n'ont évidemment rien à voir avec la notion de conflit, mais j'espère arriver, de là, tout en suivant le cours de l'histoire architecturale du temple égyptien à un point où la relation entre distinction et confrontation devient visible.

Dans un sens très général, la distinction entre le *dedans* et le *dehors* est valable pour chaque édifice, chaque enclos même. On ne peut pas imaginer une structure qui ne trace pas une limite entre le *dedans* et le *dehors*. Il s'agit donc là d'une distinction tout à fait banale. Mais elle n'est point banale dans sa forme récursive. Il y a bien des édifices qui, dans leur organisation interne, ne suivent pas la distinction du *dedans* et du *dehors*. Aussitôt que l'on entre, on se trouve *dedans* et au-delà de cette distinction première il n'y a plus de gradation. A l'intérieur d'un tel édifice, la distinction entre le *dedans* et le *dehors* n'est plus utilisée. Il n'existe pas des pièces qui soient relativement plus *intérieures* que d'autres. Dans un grand magasin, par exemple, les différentes sections se situent au même niveau d'intériorité. On peut aussi penser à des édifices qui sont bien divisés à l'intérieur suivant une gradation de différents niveaux d'intériorité, mais où la disposition des parties relativement extérieures et de celles relativement intérieures ne suit pas un ordre strictement linéaire, et encore moins axial.



Toutes ces possibilités trouvent leurs correspondances dans l'architecture égyptienne. Mais c'est au Nouvel Empire qu'apparaît un type de temple, dont la disposition intérieure suit strictement le principe d'une récursivité linéaire-axiale de la distinction *dedans/dehors*.

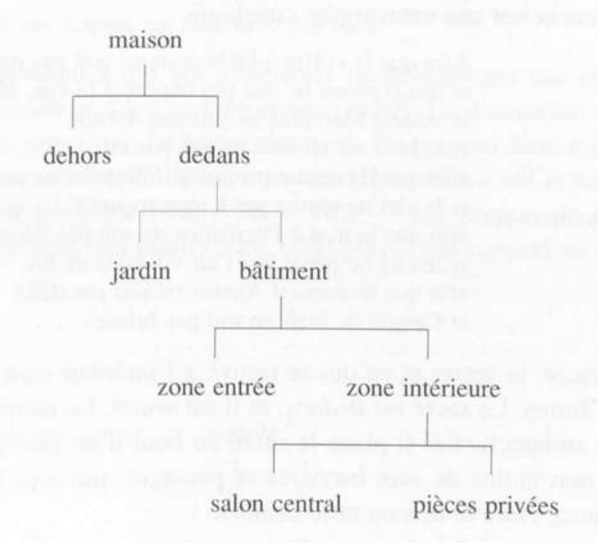


C'est ce principe qui détermine l'évolution ultérieure du temple égyptien jusqu'à la Basse Epoque. Quelle pourrait-être la signification de ce principe et la raison du succès que rencontre son application dans l'architecture sacrée égyptienne?

2. *Le secret et le public, le sacré et le profane*

L'application récursive de la distinction entre le *dedans* et le *dehors* caractérise déjà la maison égyptienne du type «villa» au Nouvel Empire. La figure montre une villa de Tell el-Amarna avec la division typique en trois zones: I, l'entrée, plus à l'intérieur II, le salon, plus à l'intérieur encore III, les pièces à usage personnel telles que chambres à coucher, salle de bain etc. Ici, dans l'architecture civile et domestique,

l'opposition entre le *dedans* et le *dehors* assume une signification bien évidente: c'est la réalisation architecturale de la séparation entre public et privé[1].



L'architecture sacrée du Nouvel Empire, dont le temple de Louksor d'Aménophis III, à la figure 2, constitue un exemple typique, suit le même principe mais d'une façon beaucoup plus élaborée. La première et originelle séparation entre le *dedans* et le *dehors* est marquée par le pylône de Ramsès II. Le deuxième passage à une sphère plus intérieure est marqué par le couloir à colonnes de Toutankhamon (G), une extension d'un propylône d'Aménophis III; puis, un troisième passage: la cour (H2); ensuite, quatrième passage: le portique ou *vestibule* (V); cinquième passage: la *salle d'apparition*, sixième passage: la *salle des offrandes* et septième et dernier passage: le saint des saints. (Les pièces qui suivent appartiennent à un temple spécifique et ne comptent pas dans la disposition type de la *récursivité linéaire-axiale* du temple). Ici, dans le temple, la catégorie sémantique *privé* est remplacée par celle du *sacré* et la catégorie *public* par celle du *profane*.

Or, il faut se rendre compte du fait que le concept du sacré, dans la pensée égyptienne, est associé aux notions de caché et de secret plutôt qu'aux notions de splendeur et d'apparence. L'essence du sacré, pour l'Egyptien, c'est ce qui est caché, inaccessible, secret et mystérieux.

> Secrets et abrités sont leurs corps divins
> plus inaccessibles que ce qui est dans le ciel,
> plus voilés que ce qui se passe dans le monde inférieur,
> plus cachés que les habitants de l'eau originelle[2].

[1] H. Ricke, *Der Grundriss des Amarna-Wohnhauses*, Leipzig 1932. E. Roik, *Das altägyptische Wohnhaus und seine Darstellung im Flachbild*, Frankfurt/Bern/New York/Paris 1988.
[2] *Urkunden* IV 99; S. Morenz, *Ägyptische religion*, Stuttgart 1960, 92ss.

Dans les textes tardifs, nous trouvons l'expression d'une idée probablement beaucoup plus ancienne: que chaque temple renferme un secret cultuel, dont la révélation déclencherait une catastrophe cosmique.

Afin que le coffre à Héliopolis ne soit pas ouvert
et son contenu ne soit pas exposé à la vue, afin que
le voile à Memphis ne soit pas dévoilé
et le bras «d'un tel» ne soit pas vu,
afin que les quatre propos à Héliopolis ne soient pas connus
et le ciel ne tombe pas à terre quand il les écoute,
afin que le trou à Pharbaitos ne soit pas découvert
et le ciel ne perde pas l'air vis-à-vis de lui,
afin que le sceau d'Anubis ne soit pas délié
et l'argile de Ptah ne soit pas brisée[3].

Le sacré, le secret et ce qui se trouve à l'intérieur sont intimement associés les uns aux autres. Le sacré est *dedans*, et il est secret. Le temple traduit cette idée en structure architecturale. Il place le sacré au bout d'un parcours, qui l'éloigne du *dehors* par non moins de sept barrières et passages, par sept applications récursives de la distance entre le *dehors* et le *dedans*.

3. *Le ciel et la terre. La médiation de la distinction* dehors-dedans *dans la fête*

Dans le temple, la distinction entre le *dehors* et le *dedans* est interprétée en termes de profane et de sacré. Mais il y a encore une autre interprétation qui est plus concrète: l'intérieur c'est le ciel et l'extérieur c'est la terre. Le ciel, dans la pensée égyptienne, est l'habitat naturel des dieux. Afin que le temple puisse leur servir de domicile terrestre il doit en quelque sorte re-présenter le ciel, de même que la statue représente le dieu. Le symbolisme céleste se réfère donc à la partie la plus intérieure du temple, le saint des saints. Les portes de la chapelle qui renferme la statue du dieu son constamment appelées les «les portes du ciel». Le grand prêtre porte le titre de «celui qui ouvre les portes du ciel»[4]. Mais dans un sens plus large, les textes parlent aussi de la ville comme d'un ciel sur terre.

Viens en paix pour rejoindre ta maison,
ta grande «Achet» sur terre[5].

La forme du temple est comme le ciel sur terre[6].

[3] *Urkunden* VI, 124ss. Cf. PSEUDO-JAMBLIQUE, *De Mysteriis*, VI,7: «si toutes choses persévèrent dans l'immobilité et la perpétuité renouvelée, c'est que jamais ne s'arrête la course du soleil; si toutes choses demeurent parfaites et intégrales, c'est parce que les mystères d'Abydos ne sont jamais dévoilés».

[4] G. LEGRAIN, L'ouverture des battants de la porte du ciel dans Karnak. *BIFAO* 13 (1913), 21ss; E. BROVARSKI, The Door of Heaven. *Orientalia* 46 (1977), 107-115; H. BRUNNER, Die Rolle von Tür und Tor in Ägypten. *Symbolon* NF 6 (1982), 43ss.

[5] *Urkunden* VIII, 42 cf. J. ASSMANN, *Liturgische Lieder an den Sonnengott*, 254, n. 44.

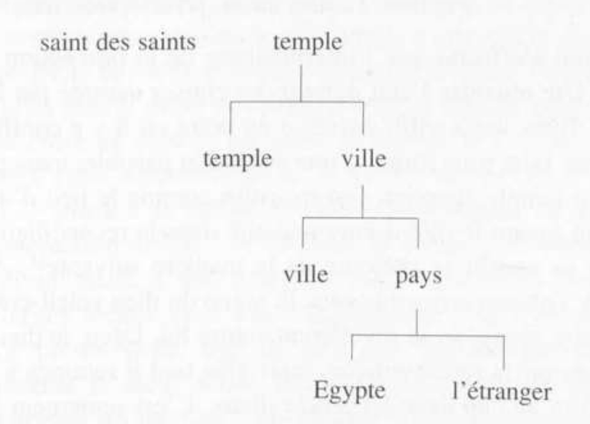
[6] H. BRUNNER, «Die Sonnenbahn in ägyptischen Tempeln», in: *Festschrift Galling* 1970, 27-34.

Et dans un sens plus large encore, la ville elle-même peut être appelée l'Achet de dieu sur terre. Ainsi lisons-nous dans un texte de la reine Hatchepsout:

Je sais que Karnak est son Achet sur terre[7].

Le mot égyptien que nous rendons à tort par «horizon» ne désigne pas une région terrestre, mais céleste: le lieu où le soleil se lève et se couche[8]. La distinction entre ciel et terre est donc utilisée, elle aussi, de façon récursive. En premier lieu, c'est le saint des saints — par rapport au reste du temple. En deuxième lieu, c'est le temple — par rapport à la ville. En troisième lieu, c'est la ville — par rapport au pays. En dernier lieu (mais ce n'est que très tardif) c'est l'Egypte — par rapport au reste du monde.

ciel - terre



Cette récursivité de la distinction entre le ciel et la terre rend le symbolisme du temple quelque peu ambigu. Il est ciel par opposition au monde extérieur profane, mais il est aussi et à la fois un monde entier en soi renfermant le ciel sous la forme du saint des saints et la terre sous la forme de ses parties les plus extérieures. Le temple est le lieu de la médiation ou de la reconciliation entre le ciel et la terre[9].

La forme qu'assume cette médiation c'est la fête, et la forme typique de la fête, en Egypte, c'est la procession[10]. La fête traduit l'axe *dedans-dehors* ou secret-public

[7] *Urkunden* IV, 364.

[8] *LÄ* III, 3-7 s.v. «Horizont».

[9] Sur le symbolisme cosmique du temple, particulièrement à l'époque ptolémaïque, v. D. KURTH, «Eine Welt aus Stein, Bild und Wort — Gedanken zur spätägyptischen Tempeldekoration», in: J. ASSMANN, G. BURKARD (éds), *5000 Jahre Ägypten — Genese und Permanenz pharaonischer Kunst*, Heidelberg 1983, 89-101. Cf. aussi l'excellent guide archéologique de S. CAUVILLE, *Edfou*, Le Caire 1984 et l'étude plus générale de F. TEICHMANN, *Der Mensch und sein Tempel: Ägypten*, Stuttgart 1978 («Der Tempel als Bild des Kosmos»: pp. 180-85). F. DUNAND, Chr. ZIVIE-COCHE, *Dieux et hommes en Egypte*, Paris 1991, 88-97, 117-121.

[10] Cf. J. ASSMANN, «Das ägyptische Prozessionfest», in: J. ASSMANN, Th. SUNDERMEIER (éds), *Das Fest und das Heilige*, Gütersloh 1991, 105-122; M.A. BONHÊME, A. FORGEAU, *Pharaon. Les secrets du pouvoir*, Paris 1988, 148ss (*Les processions divines*); F. DUNAND, Chr. ZIVIE-COCHE, *op. cit.*, 121-127.

ou bien ciel-terre en action dramatique, le temple traduit cette action en forme architecturale. Nous voyons maintenant que ce n'est pas le parcours de l'homme s'approchant de dieu qui détermine la forme du temple, mais celui du dieu qui, lors de la fête, quitte l'isolement de sa chapelle secrète et inaccessible pour s'approcher des hommes et apparaître sur terre[11]. Au Nouvel Empire, la forme du temple commence à être déterminée beaucoup plus par les besoins de la fête que par ceux du culte journalier. Voilà une explication fonctionnelle de sa structure formelle. Il est la réalisation monumentale de la voie du dieu et de la médiation festive du *dedans* et du *dehors*, du ciel et de la terre.

La fête, en Egypte, est interprétée, dans les chants liturgiques, comme une réunion du ciel et de la terre[12]. Le temple est le lieu où cette union se réalise. Lorsque le dieu quitte le saint des saints, le ciel descend sur la terre. Alors on chante:

> Le ciel rejoint la terre. La joie explose du ciel
> à la terre. Le dieu arrive, prends garde, terre![13]

Cette réunion s'effectue par l'intermédiaire de la procession divine. Par cette procession, la fête renverse l'état normal des choses marqué par la séparation du ciel et de la terre. Nous voilà enfin arrivés à un point où il y a conflit. Car cette séparation ne s'était pas faite sous forme d'une évolution paisible, mais plutôt d'une révolution violente. Le temple égyptien s'avère enfin comme le lieu d'un conflit qu'il présuppose tout en jouant le rôle d'intermédiaire dans la reconciliation. La version mythologique de ce conflit se présente de la manière suivante[14]. Au début, les hommes et les dieux vivaient ensemble sous le règne du dieu soleil-créateur. Mais lorsque ce dernier devint vieux, ils se révoltèrent contre lui. Déçu, le dieu créateur-soleil voulut d'abord anéantir la race humaine, mais plus tard il renonça à l'exécution de ce projet et se retira au ciel avec les autres dieux. C'est seulement à la suite de ce conflit que le ciel fut élevé au-dessus de la terre. Cette élévation fut effectuée par le dieu Chou, le dieu de l'air, qui succéda au dieu créateur-soleil dans le royaume des hommes.

Le récit de la séparation du ciel et de la terre appartient au genre des mythes de la faute originelle (*Urverschuldungsmythen*)[15]; c'est à cause d'une faute commise

[11] Cf. G. HAENY, *Basilikale Anlagen in der ägyptischen Baukunst des Neuen Reichs, Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde* 9, 1970.

[12] J. ASSMANN, *Liturgische Lieder*, 246-262; *LÄ* s.v. «Kultlied», III, 852-55.

[13] *Liturgische Lieder*, 260.

[14] E. HORNUNG, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen*, 2. e éd. Fribourg 1991; J. ASSMANN, *Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart 1984, 138ss.

[15] H. TE VELDE The theme of the separation of Heaven and Earth in Egyptian mythology. *Studia Aegyptiaca* 3 (1977), 161-170; L. KAKOSY, Ideas about the Fallen State of the World in Egyptian Religion: Decline of the Golden Age. *Studia Aegyptiaca* VII (1981), 81ss. V. généralement W. Staudacher, *Die Trennung von Himmel und Erde. Ein vorgriechischer Schöpfungsmythos bei Hesiod und den Orphikern*, Tübingen 1942; K. NUMAZAWA, «The Cultural-Historical Background of Myths on the Separation of Sky and Earth», in: A. DUNDES (ed.), *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth*, Barkeley 1984, 182-92.

par les hommes que le mal s'est répandu dans le monde et c'est la venue du mal qui est à la base de toutes ces différenciations secondaires aboutissant enfin à la structure du temple[16]. Car ce n'est que dans un monde *clivé* que le sacré devient le caché, l'inaccessible. Mais au lieu de la présence perdue, il y a la représentation, la *présentification* (J.-P. Vernant)[17] rituelle. Car la communication entre hommes et dieu n'était pas définitivement et absolument interrompue à la suite de cette séparation tragique. Seulement, elle ne se fait plus de façon immédiate et naturelle, mais de façon artificielle et symbolique. Car il n'y a plus de communication directe entre dieux et hommes. Mais il y a une compensation à cette perte: une institution qui, en guise de communication entre les dieux eux-mêmes et de façon tout à fait indirecte et symbolique, arrive quand même à établir le contact. C'est le culte et son cadre institutionnel: l'Etat pharaonique.

La conception égyptienne du culte est d'une complexité incroyable et je ne vais en parler que très sommairement[18]. Il existe trois niveaux de signification différents: à un premier niveau, nous voyons le prêtre face à une statue du dieu. Mais le prêtre n'est pas le prêtre et la statue n'est pas le dieu. Car, nous l'avons vu, dans le monde actel il ne peut plus y avoir de communication directe entre homme et dieu, mais uniquement entre un dieu et un autre. Il faut qu'il y ait un dieu sur la terre pour pouvoir établir cette communication: le roi. Le roi est censé être le seul vivant sur la terre qui — grace à sa nature divine — soit capable de jouer le rôle d'un dieu dans cette interaction divine[19]. Il est donc le garant d'un contact permanent avec le monde divin; mais il doit déléguer cette capacité de communiquer avec les dieux aux clergés locaux pour pouvoir atteindre toutes les divinités du panthéon égyptien. Le prêtre, donc, agit en tant que représentant du roi, tout comme la statue représente le dieu. Ainsi, au deuxième niveau de signification, nous sommes en présence du roi qui agit face au dieu. C'est à ce deuxième niveau de signification que se réfèrent les reliefs des temples. Mais il existe encore un troisième niveau, où un dieu, interprété par le roi, converse avec un autre dieu, représenté ou *présentifié* par la statue. Cette conversation sacrée se traduit en langage moyennant la récitation du prêtre.

Nous voyons donc, comment, dans le monde actuel, tout contact entre dieux et hommes dépend du temple, du culte et de l'Etat. A cause de la séparation entre le ciel et la terre, le sacré a pris le caractère de ce qui est caché, secret, inaccessible et *absent* qui lui est propre dans la pensée égyptienne. Mais c'est cette absence même qui rend possible le contact symbolique. Le symbole présuppose l'absence du symbolisé.

[16] J. ASSMANN, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, München 1990, 175ss; ID., *Ma'at: l'Egypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris 1989, 102ss. C. TRAUNECKER, *Les dieux de l'Egypte*, Paris 1992, 89-92 (*Que sais-je* 1194).

[17] J.-P. VERNANT, «De la présentification de l'invisible à l'imitation de l'apparence», *Image et signification, Rencontres de l'école du Louvre*, Paris 1983, 25ss; 293ss.

[18] Pour les formes et les motifs fondamentaux du culte divin en Egypte v. *Theologie und Frömmigkeit*, 50-63; F. DUNAND, Chr. ZIVIE-COCHE, *Dieux et hommes en Egypte*, 98-112.

[19] J. ASSMANN, *Ma'at*, 200-212; Ph. DERCHAIN, «Le rôle du roi d'Egypte dans le maintien de l'ordre cosmique», *Le pouvoir et le sacré*, Brüssel 1961; M.A. BONHÊME, A. FORGEAU, *op. cit.*

Ainsi, le culte égyptien présuppose l'absence des dieux sur terre. Nous touchons là un point qui différencie la religion égyptienne de la religion grecque. Les dieux égyptiens ne se manifestent aux hommes que tout à fait exceptionellement en «dehors» des temples et des fêtes, et la plupart de ces rencontres exceptionelles ont lieu à l'étranger: les miracles de Min au Wâdi Hammamât, la rencontre du Naufragé avec le dieu serpent sur une île lointaine, la vénération d'Hathor au Sinaï, l'expérience de Sinouhé — la proximité des dieux présuppose la distance de l'Etat et vice-versa[20]. Le principe de la présentification symbolique exclut la possibilité de révélation[21]. En Egypte, le contact ne se fait qu'indirectement puisque la communication entre dieux et hommes y est un monopole d'Etat. Pour l'établir et la maintenir, l'Etat se sert des temples. Nous comprenons maintenant pourquoi le dieu Chou, le dieu de l'air qui sépare le ciel de la terre, est le modèle du pharaon. Nous voyons le roi dans la figure 3 élever le ciel à la manière de Chou[22]. Le roi — c'est-à-dire l'Etat égyptien — sépare le ciel de la terre tout en établissant un contact symbolique entre eux. Afin de maintenir ce contact artificiel et symbolique l'Etat supprime les formes *sauvages*, spontanées, *chamaniques* d'une rencontre immédiate[23]. Voici les racines d'un autre conflit dont le temple va être le lieu. Nous y reviendrons plus tard.

Le plan du temple projette l'axe de cette médiation-séparation verticale à l'horizontale. Plus il insère de passages et de barrières entre le *dehors* — la ville — et le *dedans* — le saint des saints, plus la séparation est accentuée. Le sacré devient de plus en plus inaccessible, absent, caché et mystérieux. Mais en même temps nous assistons à une énorme amplification des fêtes au cours desquelles cet état normal des choses est renversé[24].

La fête se présente comme l'inversion de cet ordre caractéristique de l'état normal des choses. A l'occasion de la fête, les portes du ciel s'ouvrent, les barrières entre le *dedans* et le *dehors* sont franchies et, en supprimant la distinction horizontale entre le dehors et le dedans, la séparation verticale entre le ciel et la terre vient à être annulée. Le dieu caché devient omniprésent:

> Sa face est dévoilée dans son temple,
> sa renommée atteint les limites de la terre.

[20] Pour l'idée d'une intervention divine dans les affaires des hommes v. J.Gw. GRIFFITHS, «Divine Impact on Human Affairs», in: *Pyramid studies and other essays, in Honor of I.E.S. Edwards*, 92-101; I. SHIRUN-GRUMACH, «On 'Revelation' in Ancient Egypt», in: S. SCHOSKE (éd.), *Akten des Vierten Internationalen Ägyptologenkongresses* München 1985, Bd. III Hamburg 1990, 380-84.

[21] C'est ce que les exégètes rabbiniques ont clairement senti quand ils ont commenté le verset d'*Ex.* 12.1 disant que Dieu parla à Moïse et Aaron «en pays d'Egypte». L'Egypte n'était pas un lieu de révélation. Mais pour eux la mention de «pays» (opposé à la ville) donne la solution: pays signifie «en dehors de la ville» (*ḥuṣ lakrakh*). La révélation devait se faire dans la campagne parce que la ville était «remplie d'abomination et d'idoles» (*Mekhilta de-R. Ishmael, traité Pisha*).

[22] D. KURTH, *Den Himmel stützen. Die 'Twȝ pt'-Szenen in den ägyptischen Tempeln der griechisch-römischen Epoche, Rites égyptiens* 2, Bruxelles 1975.

[23] Pour les traces d'un chamanisme des origines ensuite supprimé en Egypte, v. W. HEICK, «Schamane und Zauberer», in: *Mélanges Gutbub*, Montpellier 1984, 103-108.

[24] S. SCHOTT, *Altägyptische Festdaten, Abh. AWL* Mainz 1950.10; W. HELCK, Feiertage und Arbeitstage in der Ramessidenzeit. *JESHO* 7 (1963), 136-166.

Sa fête a lieu dans ce sanctuaire,
son odeur traverse l'océan.
Maître d'apparition à l'intérieur de Thèbes,
sa majesté remplit les pays étrangers.
Le ciel et la terre sont pleins de sa beauté,
inondés de l'or de ses rayons[25].

La fête abolit l'absence symbolique du sacré: c'est la mise en scène de la présence divine, d'une présence qui est vécue par les participants comme non-symbolique, corporelle, immédiate et spontanée. C'est le dieu lui-même qui prend l'initiative de venir sur la terre. La fête — tout en étant une mise en scène bien ritualisée — est quand même vécue comme une intervention miraculeuse de la divinité. Elle est la seule institution de la religion égyptienne à laquelle le peuple puisse participer directement. Les autres formes de participation sont indirectes et représentatives. La fête se déroule donc dans ses parties publiques hors du temple[26]. «Sortir» (*prj*) est le terme égyptien pour l'apparition divine en procession. «Sortir» veut dire: sortir du temple. Le dieu «habite» dans le temple, mais il «apparaît» dans la ville. La ville est le réceptacle de sa présence réelle. La fête ne détermine donc pas seulement l'architecture du temple, mais aussi le plan de la ville. La figure 4 nous donne à voir dans quelle mesure une ville comme Thèbes était dessinée par les grandes fêtes et les routes de procession, donc par l'idée de la présence divine. L'Etat, il est vrai, s'empare même de la fête pour en faire un des instruments de propagande des plus puissants. C'est pourquoi il investit au Nouvel Empire et de nouveau à l'époque gréco-romaine une bonne part de ses moyens dans la construction d'un réseau de temples et de rues destinés aux festivités[27]. Mais la fête devient néanmoins le noyau et le point de départ d'une religiosité différente qui s'oppose nettement au symbolisme officiel. C'est le mouvement intellectuel et spirituel que l'égyptologie appelle *piété personnelle*[28]. Le dieu de la piété personnelle n'est pas la statue qui habite dans la clandestinité du temple, mais un dieu «qui vient de loin», «qui écoute les prières» et qui «sauve même de l'enfer»[29]. Nous ne comprenons pas encore comment cette religiosité nouvelle s'accomodait-elle à la religion officielle du temple. Est-ce que cette relation était conflictuelle? Est-ce que le peuple avait commencé à ressentir cette monopolisation étatique de la communication avec le monde divin

[25] *ÄHG* Nr. 115, 11-18; pChester Beatty IX rto. 13 = pCaire 58030, XIV; pBerlin 3056, VII: *Liturgische Lieder*, 248f.; *Ägypten — Theologie und Frömmigkeit*, 45.

[26] V. en général C.J. Bleeker, *Egyptian Festivals. Enactments of Religious Renewal*, Leiden 1967.

[27] F. Dunand, *Fête, tradition, propagande: Les cérémonies de Bérénice, fille de Ptolémée III, en 238 a.C. Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, Le Caire 1980, 287-301; M.A. Bonhême, A. Forgeau, *op. cit.*, 149ss.

[28] Les fêtes, et plus particulièrement les fêtes thébaines d'Amon, semblent être à l'origine de ce mouvement qui tend à redéfinir fondamentalement la relation entre dieu et l'homme; le «Sitz im Leben» de la documentation assemblée par G. Posener, La piété personnelle avant l'âge amarnien. *RdE* 27 (1975), 195-210 est la «belle fête de la vallée». Il s'agit d'ostraca portant des prières présentées au dieu qui passe en procession à travers la nécropole.

[29] Pour une traduction allemande des textes importants appartenant à cette tradition v. *ÄHG* No. 147-200.

et l'extrême exclusivité des temples? Voilà des questions qui restent toujours ouvertes[30].

4. *Le chaos et l'ordre: l'aspect extérieur du temple et son symbolisme*

Vu de dehors, le temple égyptien se présente comme une citadelle fortifiée (cf. fig. 5: *Médinet Habou*, le temple funéraire de Ramsès III). Alors que la disposition intérieure est dominée par l'aspect médiateur de la disposition *dedans/dehors*, l'aspect apotropaïque, défensif, caractérise l'apparence extérieure du bâtiment. C'est ici que le caractère conflictuel de la distinction *dedans/dehors* se manifeste clairement.

La décoration du pylône interprète cette limite entre le *dedans* et le *dehors* au sens politique comme frontière entre l'Egypte (monde ordonné) et l'étranger (sphère chaotique). Ici, nous trouvons régulièrement le motif du massacre des ennemis (fig. 6 et 7) qui symbolisait déjà sur les monuments les plus anciens (par ex. la palette de Nârmer) le pouvoir pharaonique et ses prétentions à la domination universelle[31]. A l'époque ramesside, cette thématique tend à s'étendre à toutes les parois extérieures du temple. Ainsi, dans le cas de Ramsès II à Abydos, les scènes de la bataille de Qadech couvrent toute la surface extérieure. La figure 8 montre les reliefs de Séti I sur la paroi nord de la grande salle hypostyle de Karnak. Il n'y a pas de doute possible: les murs extérieurs du temple symbolisent les frontières de l'Egypte dont la défense incessante incombe au pharaon.

La représentation de véritables batailles et le genre du relief «historique» semble être une invention ramesside. La scène traditionnelle du massacre des ennemis doit être interprétée dans un sens tout à fait différent. Ce n'est pas une représentation historique, mais plutôt magique, une scène d'envoûtement, à comparer aux figurines et tessons d'envoûtement qui fonctionnaient dans le contexte d'un véritable rituel d'exécration[32]. Le mur extérieur du temple est l'expression visuelle et monumentale d'une telle anathématisation rituelle et permanente du mal et de l'ennemi politique. Dans ce symbolisme, la distinction originale du *dedans* et du *dehors* se traduit par le dualisme du pouvoir qui assure la vie pour les fidèles à l'intérieur du pays et la mort pour les rebelles à l'extérieur du pays. La présence de la mort et de la violence sur les murs extérieurs des temples du Nouvel Empire est en effet frappante. Mais on

[30] La collection utile de A.I. SADEK, *Popular Religion in Egypt during the New Kingdom*, *HÄB* 27, 1987, ne fait pas de différence entre religion locale et religion centralisée, entre religion populaire et religion officielle et *professionnelle*, entre religion personnelle et religions institutionnelle; la *piété personnelle*, en outre, diffère de ces trois types de religion non-officielle. Il s'agit plutôt d'un mouvement intellectuel et spirituel, d'un changement de paradigme dans l'histoire des mentalités. V. aussi F. DUNAND, Chr. ZIVIE-COCHE, *Dieux et hommes en Egypte*, Paris 1991, 113-128.

[31] Cf. M.A. BONHÊME, A. FORGEAU, *op. cit.*, 114; 152; 218.

[32] K. SETHE, *Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefässcherben des Mittleren Reichs* (*APAW* Berlin 1926,5); G. POSENER, *Annuaire du Collège de France* 1974-75, 397-404; ID., in: *Syria* 43, 277-87, ID., *Cinq figurines d'envoûtement*, Le Caire 1987; A.M. ABOU BAKR, J. OSING, Ächtungstexte aus dem Alten Reich. *MDAIK* 29 (1973), 97-133; J. OSING, Ächtungstexte aus dem Alten Reich (II). *MDAIK* 32 (1976), 133-185. M.A. BONHÊME, A. FORGEAU, *op. cit.*, 220ss.

peut l'expliquer comme une dramatisation magique de la distinction fondamentale entre le *dedans* et le *dehors*. Dedans — la vie, dehors — la mort.

Dans son aspect extérieur, le temple égyptien symbolise donc le pouvoir politique et son dualisme typique de vie et de mort, plutôt que le sacré et son dualisme d'apparition brillante et d'isolement reculé. La relation du temple au monde extérieur est interprétée en termes politiques.

5. *Médiation bloquée: l'«*involution*» de l'axe* dedans/dehors *dans l'architecture sacrée de la Basse Epoque.*

Les temples de la Basse Epoque se distinguent de leurs prédécesseurs du Nouvel Empire par deux traits caractéristiques: ils sont tous bâtis suivant un plan commun bien stricte — *canonisé* pour ainsi dire[33] — et ils présentent tous un chemin processionnel à l'intérieur du temple même. La voie de procession ne conduit qu'exceptionnellement (p. ex. à Esna) à l'extérieur du temple, elle ne sert plus d'intermédiaire entre le *dedans* et le *dehors*, l'isolement et la «publicité», le temple et la ville, elle se déroule en forme circulaire à l'intérieur du temple, soit dans le temple lui-même, soit entre plusieurs chapelles à l'intérieur de l'enceinte sacrée[34]. La figure 9 donne le plan du temple d'Edfou avec le couloir entourant la partie arrière: c'est là qu'a lieu la procession à l'occasion de la fête de la victoire, le fameux *triomphe d'Horus*, qui se déroule sous forme de circumambulation. Il y a, bien sûr, encore quelques fêtes inter-locales, surtout la fête de la déesse lointaine qui affecte le pays tout entier. Mais la plupart des fêtes se déroulent désormais à l'intérieur des temples. L'enceinte sacrée développe entre ses murs une véritable ville festive en miniature, un *paysage sacré*[35] englobant toute une série de lieux sacrés qui peuvent être visités en procession: le *mammisi*[36], la tombe des dieux-ancêtres[37], les chapelles sur le toit[38], les cryptes[39], les lacs sacrés[40], des temples secondaires et des chapelles diverses. Le deuxième changement concerne le plan proprement dit. Le principe du

[33] Pour l'interprétation du temple de la Basse Époque comme une *canonisation* de la tradition égyptienne v. mon article «Der Tempel der ägyptischen Spätzeit als Kanonisierung kultureller Identität», in: J. OSING, E.K. NIELSEN (eds.), *The Heritage of Ancient Egypt, Studies in Honour of Erik Iversen*, Copenhague 1992, 9-25.

[34] Pour les fêtes d'Edfou, cf. M. ALLIOT, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées, Bd'E* 20, 2 vols., Le Caire 1949/54, I, 273ss, II., *passim*; S. SAUNERON, H. STIERLIN, *Die letzten Tempel Ägyptens, Edfu und Philae*, Fribourg s.d.; pour Esna: S. SAUNERON, *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme, Esna* V, Le Caire 1962.

[35] Cf. H. CANCIK, Rome as a Sacred Landscape. Varro and the End of Republican Religion in Rome. *Visible Religion* 4/5 (1985/86), 250-265.

[36] F. DAUMAS, *Les mammisis des temples égyptiens*, Paris 1958. Les mammisis sont liés à la fête de la *naissance divine*.

[37] A Esna, cet endroit s'appelle «La Grande Place». Pour le culte funéraire des dieux morts v. SAUNERON, *Esna V*, 62s.

[38] Pour Dendera, cf. S. CAUVILLE, Les mystères d'Osiris à Dendera — Interprétation des chapelles osiriennes. *BSFE* 112 (1988), 23-36.

[39] *LÄ* III, 1979, 823-830 (C. TRAUNECKER).

[40] B. GESSLER-LÖHR, *Die heiligen Seen ägyptischer Tempel*, *HÄB* 21, 1983.

chemin et de la sériation axiale des passages et barrières n'est désormais plus le seul principe: l'imbrication ou emboîtage où chaque zone relativement extérieure renferme une zone relativement intérieure, une disposition en cercles concentriques ou à *poupées russes* emboitées les unes dans les autres. Si l'on regarde attentivement le plan du temple d'Edfou à la figure 9, on peut distinguer jusqu'à cinq zones concentriques enveloppant le saint des saints central. Mais on voit aussi les six passages canoniques — le septième est la porte monumentale dans le mur d'enceinte — qui sont disposés suivant le principe du chemin. La combinaison des deux principes donne au temple ptolémaïque une compléxité énorme.

Il n'y a pas de textes, à ce que je sache, qui nous donnent une indication quelconque quant à la raison qui a conduit à ce changement du plan. Mais on est tenté de croire qu'elle soit à mettre en rapport avec la situation politique, c'est-à-dire la domination étrangère, d'abord perse, puis macédonienne du pays. La religion égyptienne — ou plutôt la forme de vie égyptienne — se retire à l'intérieur du temple et s'isole face au monde profane. La réaction hostile des Egyptiens vis-à-vis des Grecs et leur «nationalisme» sont des phénomènes bien connus et souvent décrits[41]. Il est pourtant vrai que, dans la plupart des cas, ce furent les Ptolémées eux-mêmes qui avaient donné et l'ordre et l'argent pour bâtir le temple. Mais le plan «canonique» remonte au temps du dernier roi indigène, Nectanébo II, qui après les expériences amères de la domination perse, avait initié un programme de réorganisation et de restauration. Le temple canonique semble traduire ces expériences. C'est beaucoup plus qu'un temple: c'est une réorganisation et codification de la mémoire culturelle des anciens Egyptiens toute entière[42]. Le temple ptolémaïque est donc à la fois un lieu de propagande officielle et de résistance égyptienne[43]. Sous les conditions de la domination étrangère, la distinction tourne à l'antagonisme.

Résumons nos observations. Le temple du Nouvel Empire est conditionné par la distinction du *dedans* et du *dehors* à trois égards:

1. Selon l'idée égyptienne, le sacré se trouve *dedans*, le profane *dehors*. Le temple doit prêter une forme architectonique à cette idée. Il doit réserver un lieu au sacré comme étant le plus intérieur, le plus reculé, le plus secret du monde et une voie médiatrice qui le relie à l'extérieur.
2. Selon l'idée égyptienne, la fête c'est l'état d'exception quand les distinctions et les séparations qui constituent l'ordre normal sont abolies. Le temple doit procurer la scène et le cadre de ce renversement. Il ne doit pas être seulement une frontière, mais aussi le moyen de la franchir.

[41] Cf. J. GW. GRIFFITHS, «Egyptian Nationalism in the Edfu Temple Texts», in: *Glimpses of Ancien Egypt. Festschrift H.W. Fairman*, Warminster 1979, 174-79; A.B. LLOYD, Nationalist Propaganda in Ptolemaic Egypt. *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte*, Wiesbaden, 31 (1982), 33-55; v. aussi F. DUNAND, Chr. ZIVIE-COCHE, *Dieux et hommes*, 207s.

[42] J. ASSMANN, «Der Tempel der ägyptischen Spätzeit als Kanonisierung kultureller Identität», cf. n. 33.

[43] Voir la révolte de Harsiese (vers 130 av. J.-C.) et l'oracle du potier: L. KOENEN, in: *CdE* 34 no. 67, 1959, 103ss.

3. En regard du monde extérieur, le temple symbolise la résistance au mal, son anéantissement. Ainsi, il confirme le dualisme du monde *clivé*, la séparation entre ciel et terre. Le temple est un instrument du maintien du monde. Puisque dans le monde *clivé* les forces cosmogoniques de l'ordre et de la vie ne peuvent plus prévaloir d'elles-mêmes, il faut l'Etat pour les faire triompher. C'est à cause de cette situation précaire du monde que le temple signifie la vie et la mort, la bénédiction et l'anathème.

Abréviations couramment utilisées

Abh. AWL	*Abhandlungen der geistes- und sozialwissentschaftlichen Klasse d. Akademie d. Wissenschaften u.d. Litteratur Mainz*, Mainz.
ÄHG	J. Assmann, E. Hornung (éds), *Aegyptische Hymnen und Gebete*, Zürich-München 1975.
APAW	*Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin.
Bd'E	*Bibliothèque d'Etude*, Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire.
BIFAO	*Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire*, Le Caire.
BSFE	*Bulletin de la Société française d'égyptologie*, Paris.
CdE	*Chronique d'Egypte*, Bruxelles.
HÄB	*Hildesheimer Aegyptologische Beiträge*, Hildesheim.
JESHO	*Journal of the economic and social history of the Orient*, Leiden.
LÄ	*Lexikon der Aegyptologie*, Wiesbaden 1972 ...
MDAIK	*Mitteilungen der Deutschen Archäologischen Instituts*, Kairo, Glückstadt, Hamburg, New York.
RdE	*Revue d'Egyptologie*, Le Caire, puis Paris, puis Louvain.
Urk.	G. Steindorff, *Urkunden des ägyptischen Altertums*, Leipzig 1930 ...

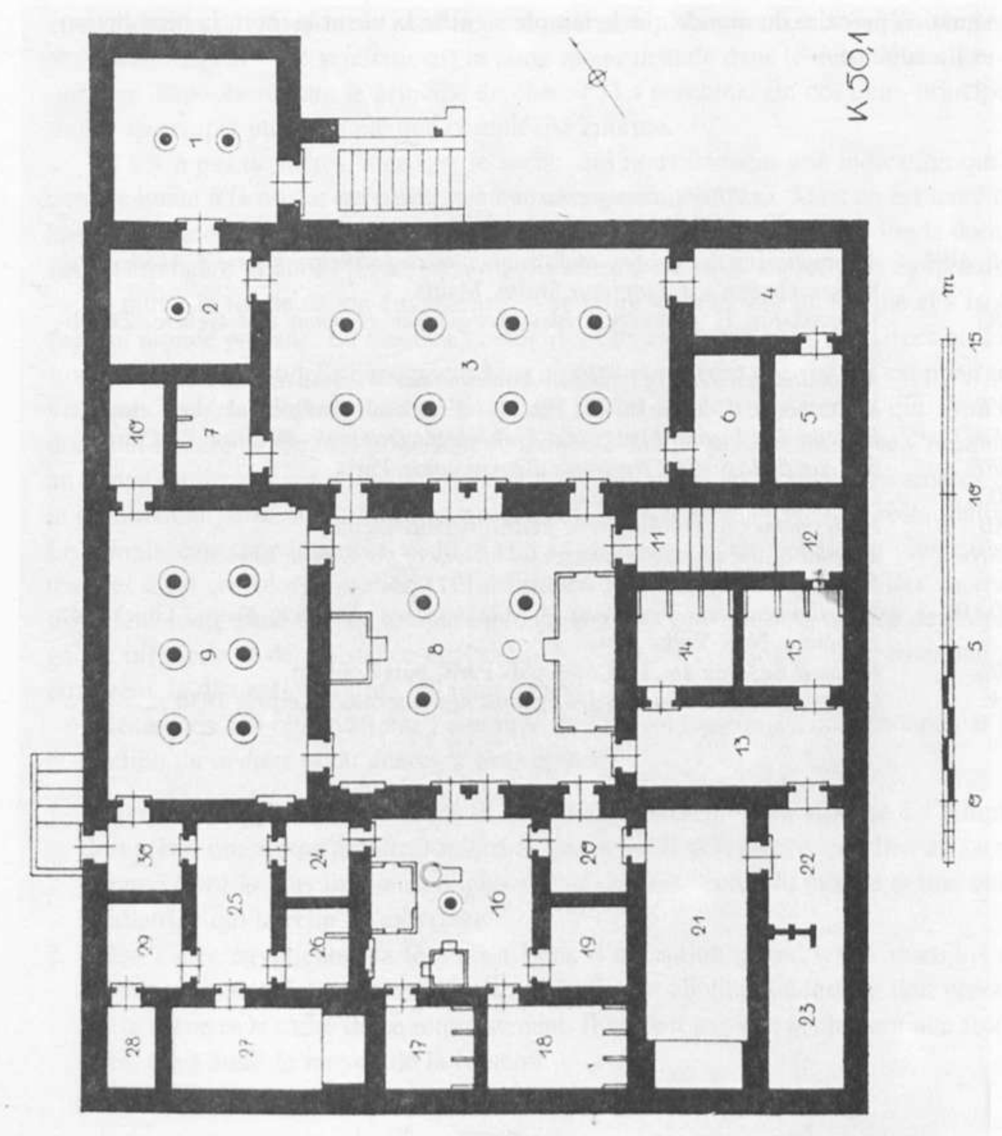


Fig. 1. – Tell el-Amarna, maison du Vizir Nakht; d'après Herbert RICKE, *Der Grundriß des Amarna-Wohnhauses*, Leipzig 1932, Abb. 38.

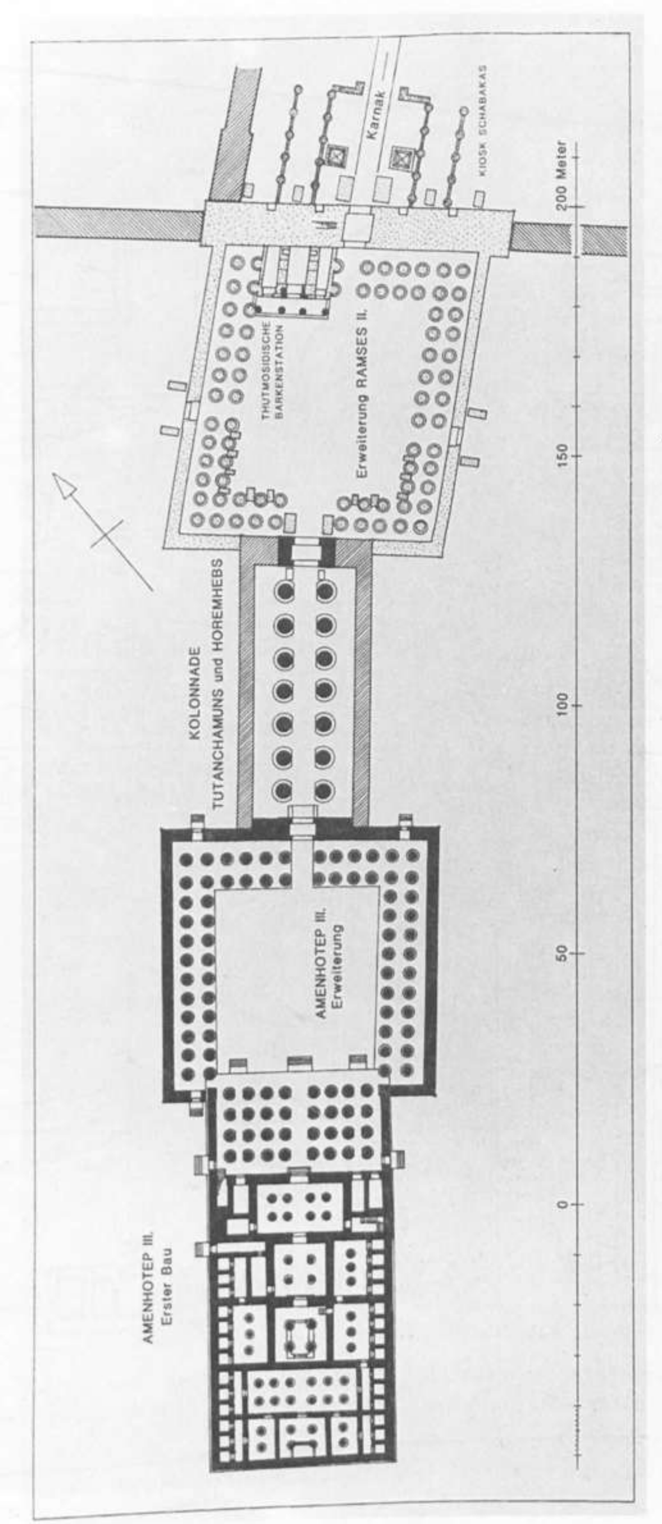


Fig. 2. – Le temple de Louksor, d'après Dieter ARNOLD, *Die Tempel Ägyptens. Götterwohnungen, Kultstätten, Baudenkmäler*, Zürich 1992, 128.

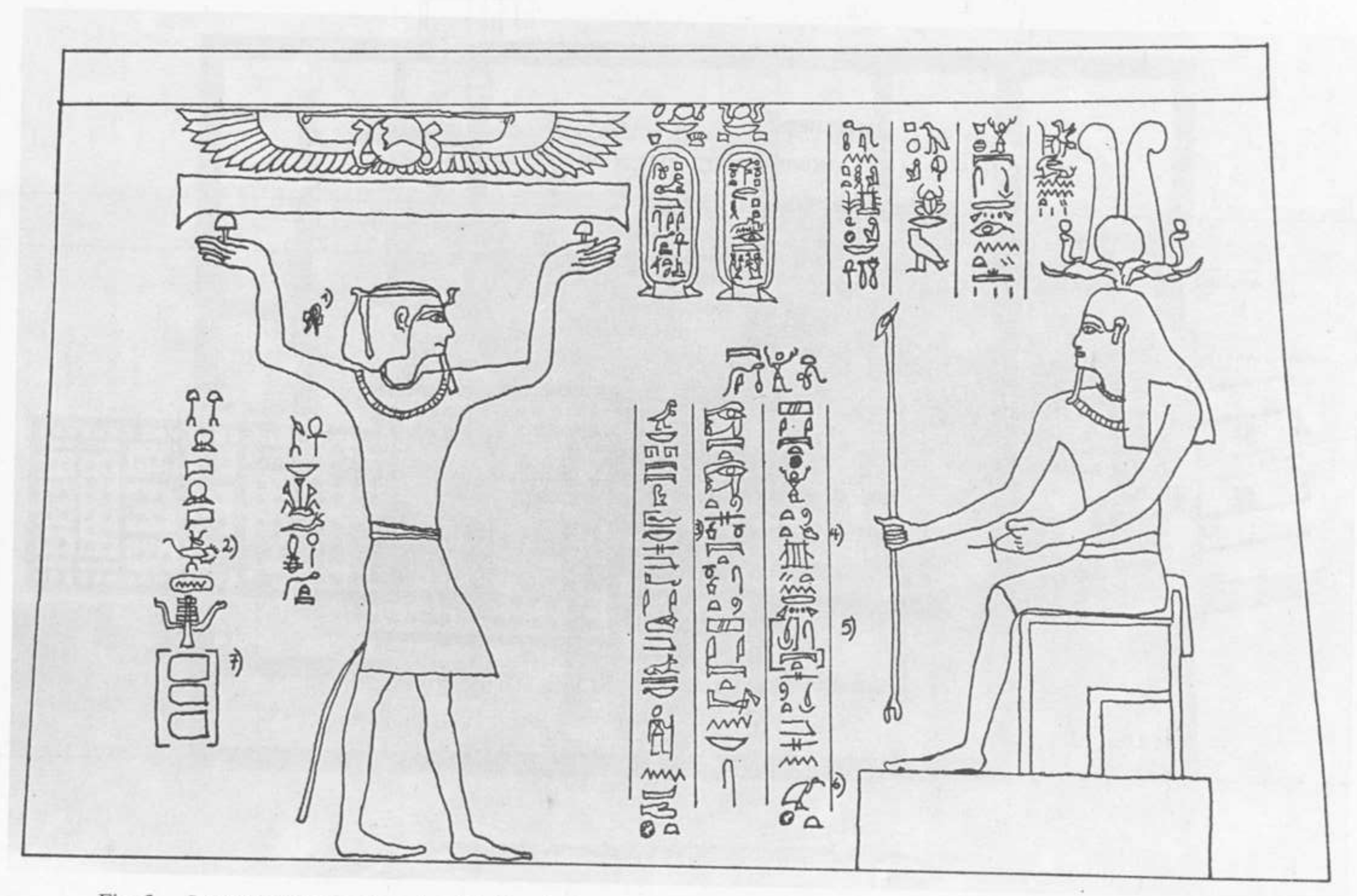


Fig. 3. – Le roi comme porteur du ciel, d'après D. KURTH, *Den Himmel stützen, rites égyptiens* II, Bruxelles 1975, 29.

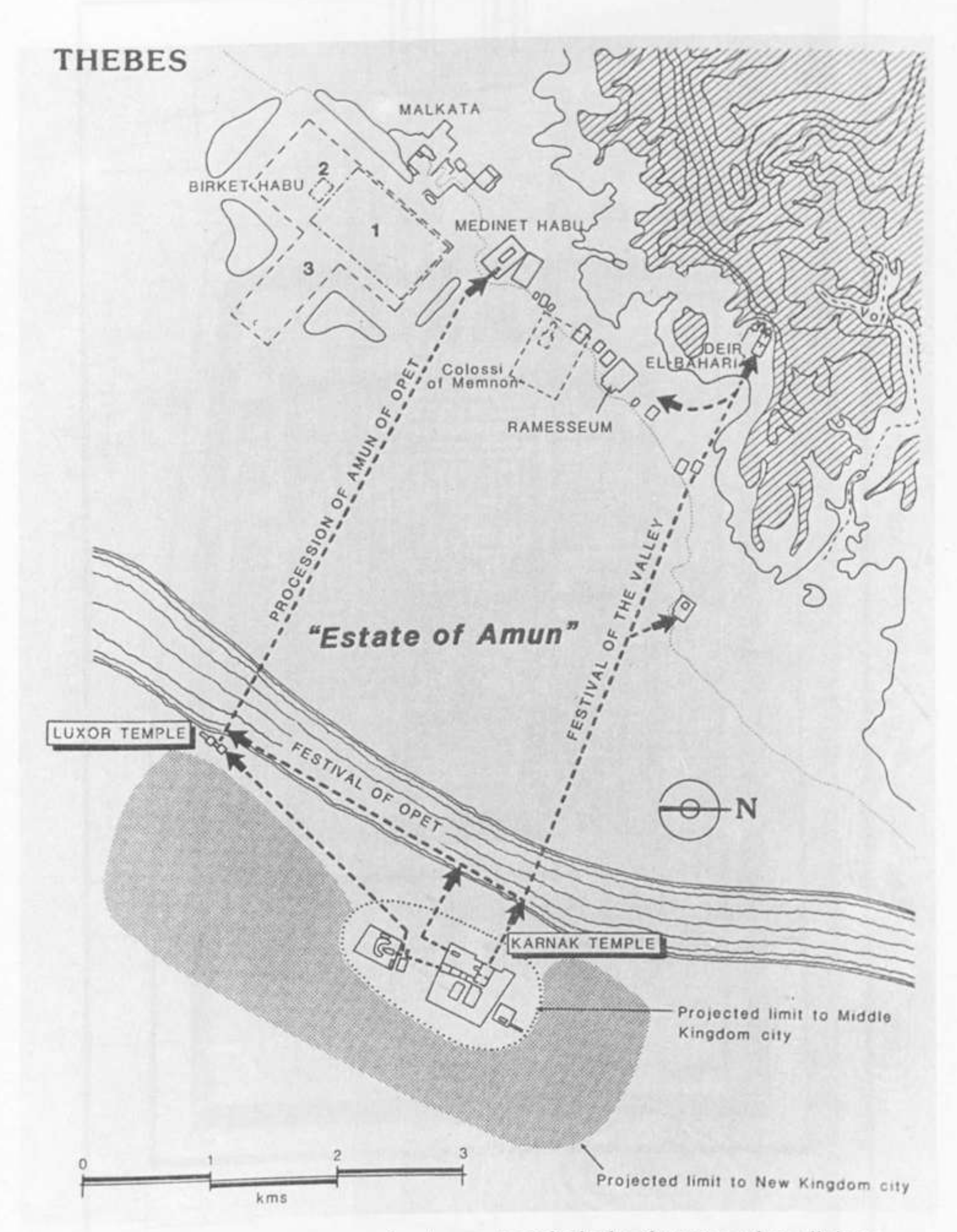


Fig. 4. – Thèbes, «paysage sacré»: les routes principales des processions divines; d'après B. KEMP, *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization*, Cambridge 1989, fig. 71.

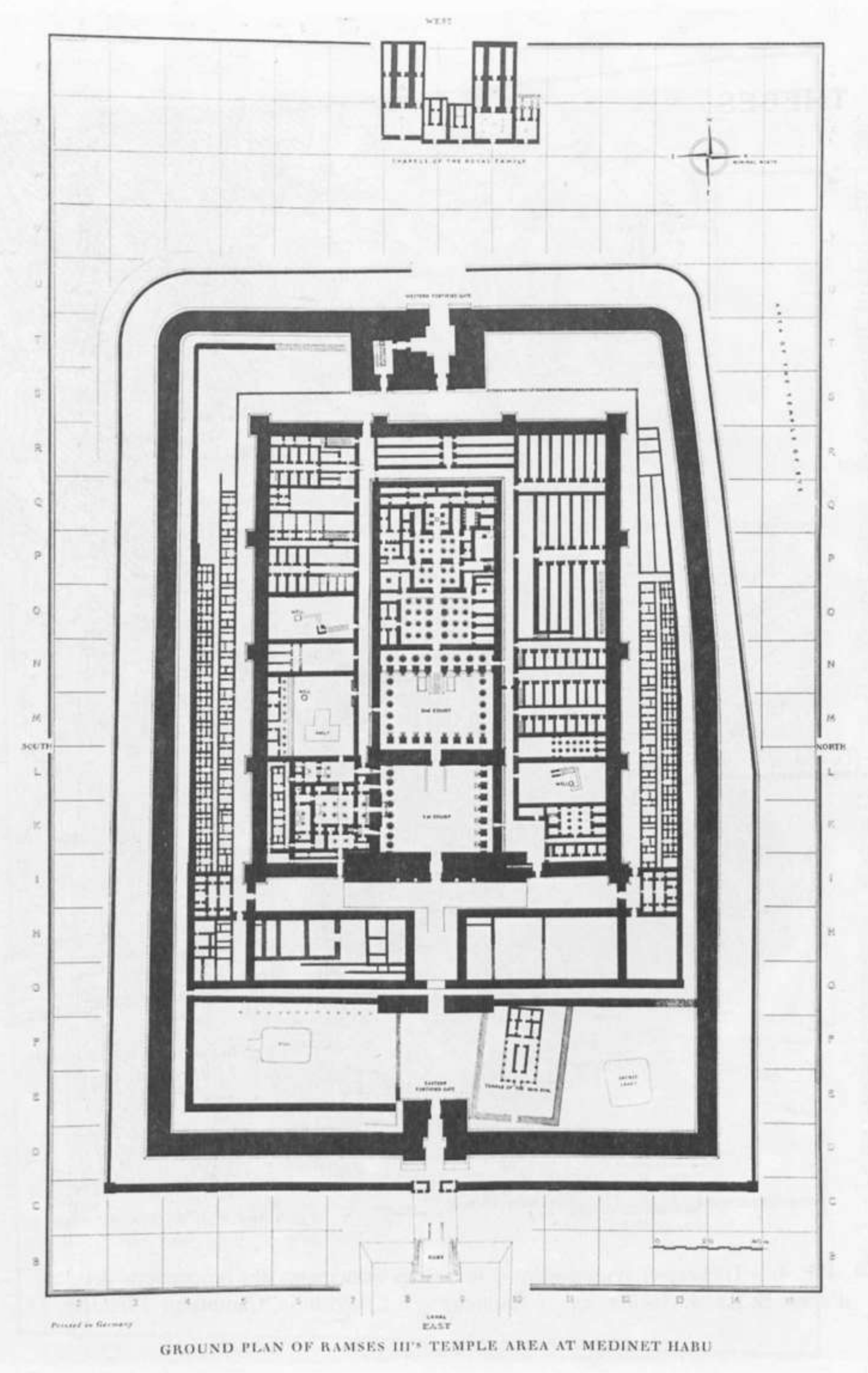


Fig. 5. – Le temple de Médinet Habou, d'après Uvo HÖLSCHER, *The Excavations of Medinet Habu*, Vol. 1, *General Plans and Views*, Chicago 1934, pl. 2.

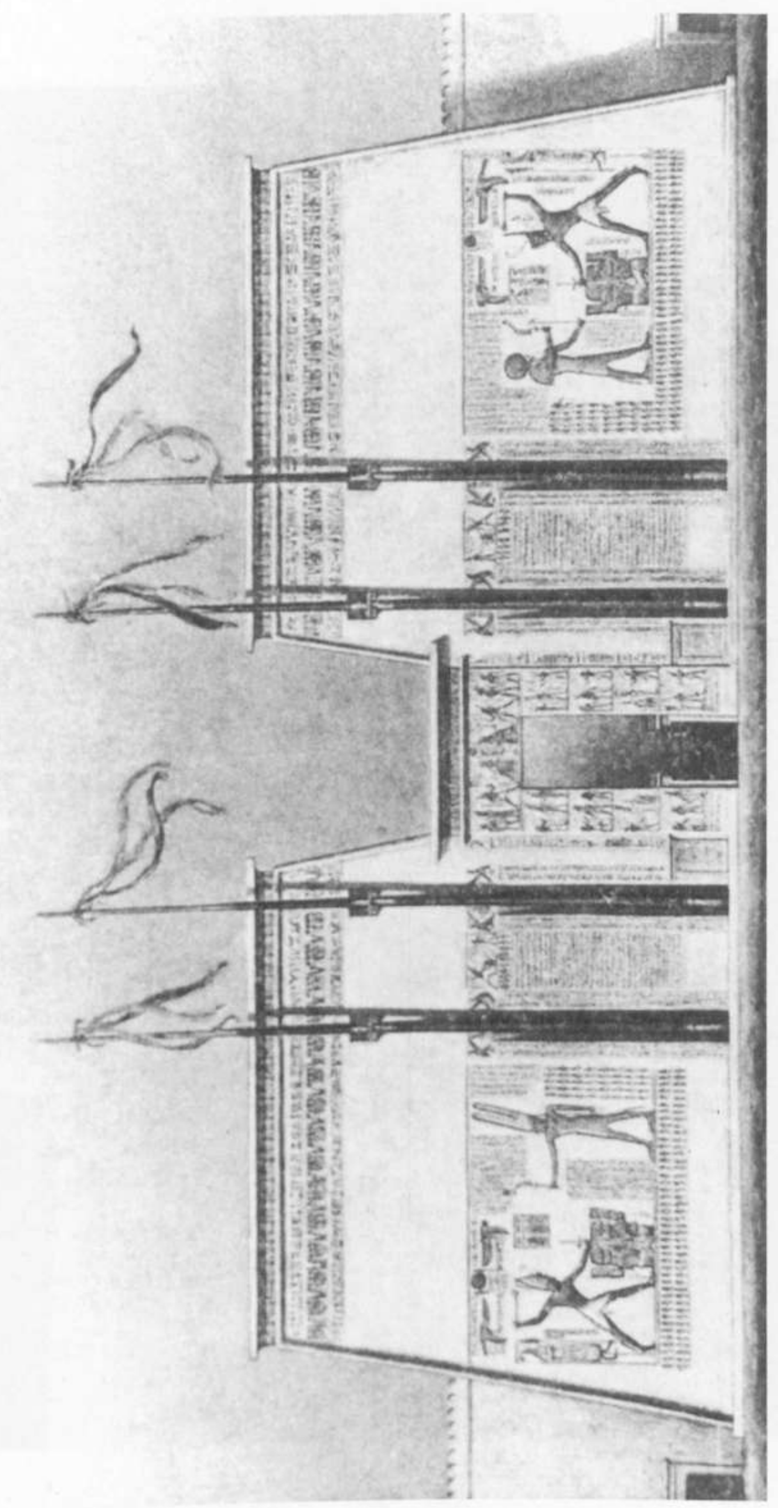


Fig. 6. – Le pylône du temple de Médinet Habou, d'après Uvo HÖLSCHER, *Die Wiedergewinnung von Medinet Habu im westlichen Theben*, Tübingen 1958, pl. 16.

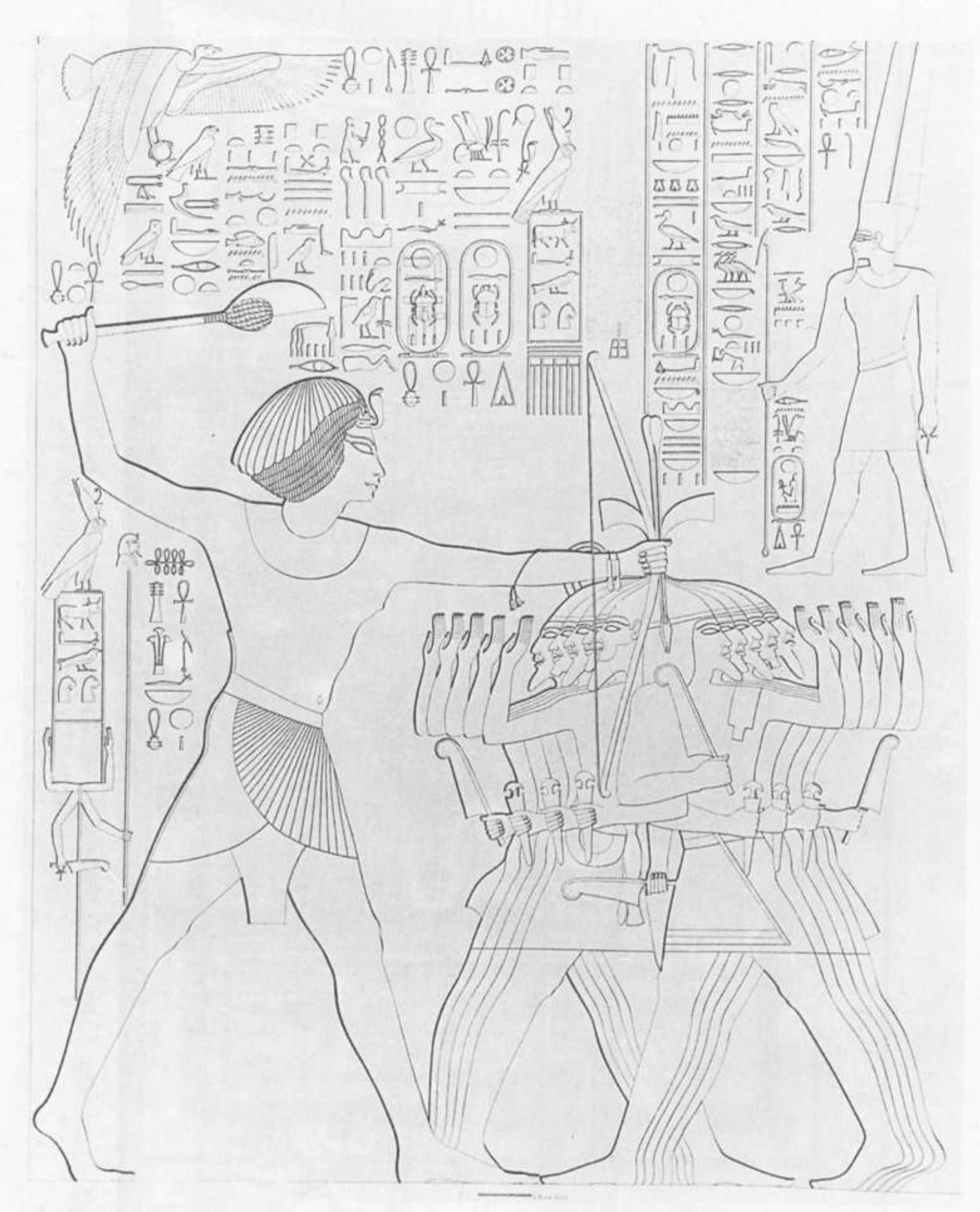


Fig. 7. – Le massacre des ennemis: Karnak, Thoutmôsis III.; d'après C.R. Lepsius, *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien*, Abth. III, Bl. 61.



Fig. 8. – Les campagnes de Séti Ier, Karnak, paroi nord de la salle hypostyle, d'après C. VANDERSLEYEN, *Das Alte Ägypten*, *Proppyläen Kunstgeschichte*, Berlin 1975, fig. 309a.

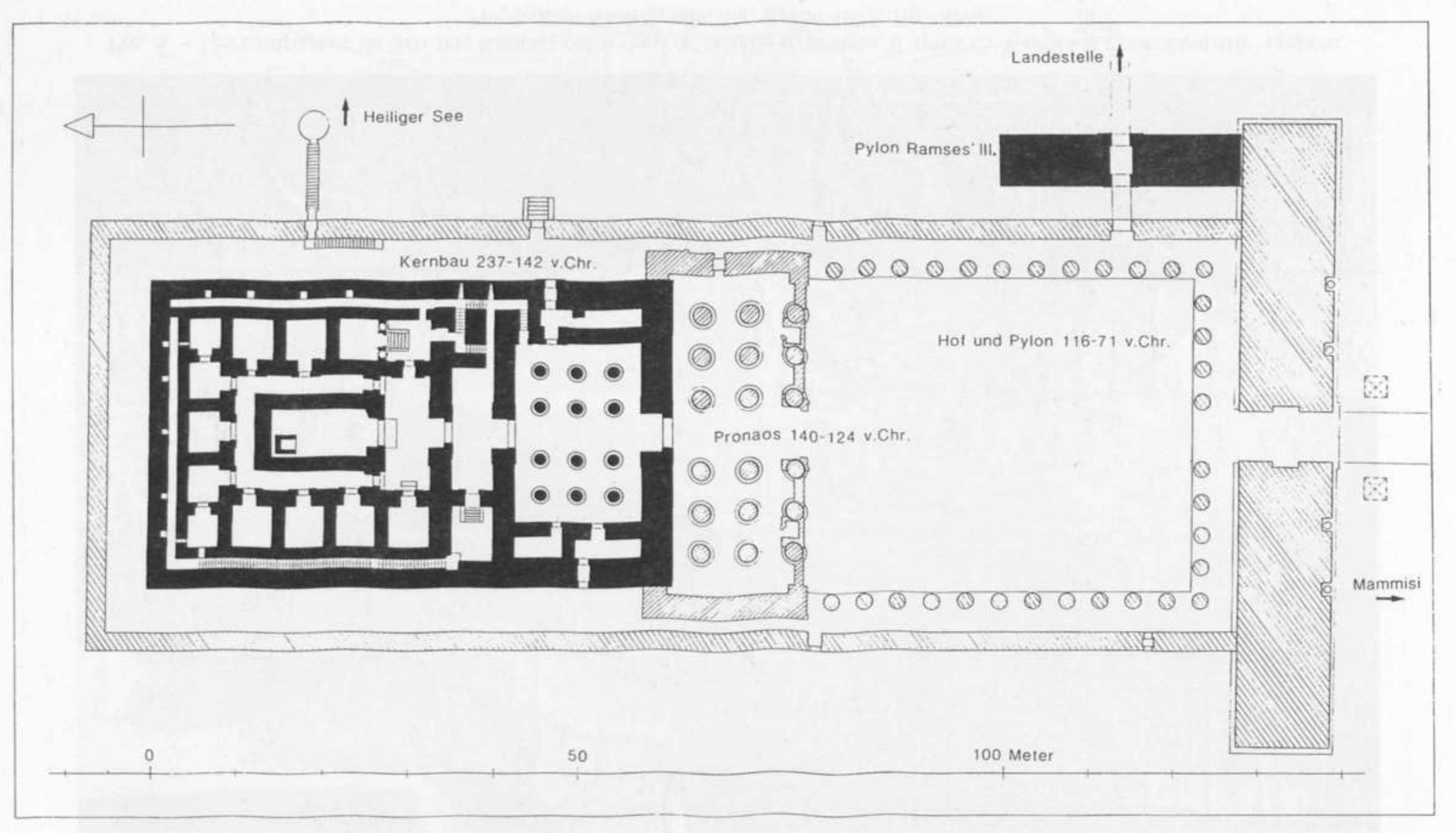


Fig. 9. – Le temple d'Horus à Edfou, d'après D. ARNOLD, *Die Tempel Ägyptens. Götterwohnungen, Kultstätten, Baudenkmäler*, Zürich 1992, 100.